

Auf der Suche nach dem verborgenen Gott

Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens

Herausgegeben von
Alois Halder, Klaus Kienzler und Joseph Möller

Mit Beiträgen von
Hans Peter Balmer, Oswald Bayer,
Siegfried Dangelmayr, Hermann Deuser, Franz Furger,
Rogelio García-Mateo, Alois Halder, Klaus Hemmerle,
Klaus Kienzler, Joseph Möller, Rainer Piepmeier,
Xavier Tilliette, Hansjürgen Verweyen und Alois Winter

Patmos Verlag Düsseldorf

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Auf der Suche nach dem verborgenen Gott :

zur theol. Relevanz neuzeitl. Denkens /

hrsg. von Alois Halder . . . Mit Beitr. von Hans Peter Balmer . . .

– 1. Aufl. – Düsseldorf : Patmos Verlag, 1987.

(Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft :

Experiment Religionsphilosophie ; 1)

ISBN 3-491-71079-0

NE: Halder, Alois [Hrsg.]; Balmer, Hans Peter [Mitverf.];

Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft /

Experiment Religionsphilosophie

© 1987 Patmos Verlag Düsseldorf

Alle Rechte vorbehalten. 1. Auflage 1987

Umschlaggestaltung: Peter J. Kahrl, Neustadt/Wied

Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich

3-491-71079-0

Hans Peter Balmer

Erhöhte Praxis, neues Leben

Nietzsches musikalische Werde-Welt

1. Annäherungen

Mit keinem andern Philosophen hat sich das 20. Jahrhundert mehr zu schaffen gemacht. Schon allein um die Herausgabe der Werke, um das Bild, das darin von Nietzsche zu gewinnen sei, wurde jahrzehntelang gestritten. Der Streit ist beigelegt, seit Ende der 60er Jahre, betreut von den italienischen Philologen Giorgio Colli und Mazzino Montinari, eine kritische Gesamtausgabe erschien, welche säuberlich die veröffentlichten und die zum Druck vorbereiteten Werke von den nachgelassenen Fragmenten scheidet. Der sogenannte ›Wille zur Macht‹, das angebliche philosophische Hauptwerk, ist als willkürliche und irreführende Kompilation der Schwester, Elisabeth Förster-Nietzsche, und Heinrich Köse-litz' alias Peter Gast endlich außer Kraft gesetzt. Einen ersten Schritt in diese Richtung hatte Ende der 50er Jahre Karl Schlechta mit seiner Werkausgabe getan. Wie schon damals erscheinen die Nachlaßfragmente nunmehr streng chronologisch, dazu aber erstmals vollständig und authentisch: über ein Drittel mehr als bislang bekannt und alles nach den Handschriften auf insgesamt 5000 Druckseiten manuskriptgetreu wiedergegeben. Von der kritischen Gesamtausgabe (KGW) gibt es seit 1980 eine textidentische, im übrigen aber durchaus revidierte Studienausgabe in 15 Bänden (KSA): die erste kritische Gesamtausgabe eines Philosophen im Taschenbuch.

Mit der Edition ist indessen nur eine unerläßliche Voraussetzung bereitgestellt. Die Arbeit beginnt erst auf dieser Grundlage. Nämlich jeder Nietzsche-Interpret muß entscheiden, und zwar nach ausweisbaren Kriterien, welcher Stellenwert den Nachlaßfragmenten einzuräumen ist. Und was für ein breites Spektrum eröffnet sich da! Heidegger, um gleich ein Extrem anzuführen, suchte im Nachlaß, und nur im Nachlaß die Philosophie Nietzsches. Er rekonstruiert daraus eine Metaphysik des Willens zur Macht, vor der das gesamte von Nietzsche selbst veröffentlichte Werk bloß vordergründig bleibe. Dagegen Schlechta hielt den Nachlaß für zweitrangig. Mit gutem Grund und nicht zufällig sei Nachlaß, was die Kontrapunktik der veröffentlichten Werke überall vermissen lasse und zwangsläufig auf einen vergrößerten Nietzsche führe. Und überhaupt erfordere es der geistige Takt, »einen Autor primär so zu verstehen, wie er sich in der literarischen Öffentlichkeit

verstanden wissen wollte« (SA III 1433). Was Nietzsche für mitteilbar hielt, habe in die Werke Eingang gefunden, und also sei der Respekt vor der literarischen Intention nicht beiseite zu setzen.

Was hingegen den für den Nachvollzug von Nietzsches Gedankenbewegung unerläßlichen Rapport auf sein Leben betrifft (die 70er und 80er Jahre des 19. Jahrhunderts, kaum zwei Jahrzehnte zwischen der Berufung zum Professor an der Universität Basel und dem geistigen Zusammenbruch des 44jährigen in Turin), so leistet die Chronik in Band 15 der kritischen Studienausgabe vorzügliche Dienste. Auch der vollständige Briefwechsel steht unterdessen in kritischer Gesamtausgabe zur Verfügung. Dazu kommen zwei hilfreiche Lebensdarstellungen. Monumental die eine, von C. P. Janz verfaßte; eindrucklich geht aus ihr die Modernität von Nietzsches scheiternder Existenz hervor; in der Ausführlichkeit des Faktischen sehr weit getrieben, dient sie selbst noch dem Spezialisten. Die andere, auf Erzählqualität bedacht und entsprechend gut lesbar: »Der ängstliche Adler«, verfaßt von W. Ross, scheint nicht in allen Punkten verständnisvoll genug und stellt sich zudem abwertend gegenüber Nietzsches philosophischer Relevanz.

Auch eine Annäherung über die Wirkungsgeschichte, so immens sie mittlerweile anwuchs, ist im ganzen kaum mehr zu leisten. Nietzsches Wirkung in ihrer Polyvalenz ist aufs engste verflochten mit der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Man braucht stellvertretend bloß zu erinnern an Lyriker wie George und Benn, an Romanciers (und zugleich Essayisten) wie Döblin, Musil und Thomas Mann oder gesamteuropäisch darüber hinaus an Hamsun, Strindberg, d'Annunzio, Saint-Exupéry und André Gide. Auch die Psychologen der Epoche, Autoren wie Klages, Freud, Adler, Jung, reagieren auf Nietzsche. Die eigentlich philosophische Rezeption, vorbereitet durch Bertram (1918) und Baeumler (1931), stieg steil an mit Löwith (1935) und Jaspers (1936) und kulminierte in dem monumentalen Vorlesungswerk Martin Heideggers (vorgetragen 1936–41, veröffentlicht in zwei Bänden 1962). Nietzsche wird hier zur Hermeneutik der ganzen Geschichte, zum Horizont, innerhalb dessen das geistige Geschick Europas zu seiner Transparenz gelangt. Im Anschluß daran sind, zuerst in Deutschland und schließlich in aller Welt, viele Sachwalter der Philosophie mit bedeutenden Monographien zu Nietzsche hervorgetreten, darunter Kaufmann (1950), Lotz (1953), Welte und Grau (1958), Ulmer (1958/59), Fink (1960), Biser, Heftrich und Deleuze (1962), Danto (1965), Granier (1966), Vattimo (1967), Volkmann-Schluck (1968), Müller-Lauter (1971), Röttges (1972), Penzo und Montinari (1975), Grimm (1977), Colli (1978/80), Kaulbach (1980), Figl (1982), Löw und Abel (1984), Djurić (1985), Blondel (1986).

Von der unabsehbaren Breite der Wirkung ist zu schließen auf Nietzsches unerhörte Vielseitigkeit. Sie hat, um Reduktionen (vor allem auf ein voreilig fixiertes Konzept von Philosophie) zu vermeiden, stets vor Augen zu stehen, auch wenn fraglich bleiben muß, wie einer derart vielschichtigen Größe gerecht zu werden sei. Was ist er nicht alles, dieser sächsische Pfarrerssohn Friedrich Nietzsche? Daß er ein Philosoph sei, das dürfte mittlerweile von kaum einer philosophischen Richtung mehr bestritten werden, auch wenn die Vielstimmigkeit des Echos erst recht die Frage aufwirft, was denn Philosophie eigentlich sei. Gewiß ist er ein überragender Psychologe und ein scharfsichtiger Beobachter und Kenner des Menschen, eine würdige Fortsetzung und glänzende Ausweitung in der Reihe der französischen Moralisten. Auch als Pädagoge macht er große Figur. Nicht zu vergessen, was er seiner Ausbildung nach zuerst ist: Philologe, und zwar von derart ungewöhnlicher Begabung, daß er nach einigen Studien, hauptsächlich zu Theognis und Diogenes Laertius, auf Empfehlung seines Lehrers Friedrich Ritschl als erst 24jähriger und noch nicht promoviert zum Professor berufen wurde. Doch dabei konnte es nicht bleiben; den Denker und freien Schriftsteller Nietzsche verlangte, hypersensibel und entsprechend kränkelnd, schließlich nach Entpflichtung aus allen Ämtern. So wurde er, ruhelos hin- und herreisend zwischen Oberengadin und Mittelmeergestaden, vollends der qualifizierte Stilist, herausragend als Aphoristiker, Essayist, Epigrammatiker. Dazu ein Lyriker, dem es gelungen ist, mit einigen Gedichten («An der Brücke», «Vereinsamt», dem Tanzlied «An den Mistral») in die vorderste Reihe deutscher Poesie vorzudringen. Ob er darüber hinaus als Dichter ernst zu nehmen sei? Es ist umstritten, am »Zarathustra« finden ein André Gide, ein Thomas Mann oder ein Christian Morgenstern doch etliches auszusetzen. Ob aber Hans von Bülow und später Wilhelm Furtwängler recht daran taten, den (autodidaktischen) Komponisten Nietzsche dem Heer der Dilettanten zuzugesellen? Jedenfalls konnte das Verdikt nicht verhindern, daß inzwischen nicht auch der musikalische Nachlaß Nietzsches (ungefähr siebzig, zur Hälfte fragmentarische, insgesamt wohl eher konventionell-durchschnittliche Opera) vollständig publiziert wäre.

Zusätzlich zur Vielschichtigkeit Nietzsches ist in Rechnung zu stellen, daß das Werk in manchem Brüche aufweist und in sich voller Gegensätze ist. Die Interpretation muß nach einer Erklärung suchen dafür. Steht etwas Einheitlich-Faßbares hinter der geradezu vexierenden Widersprüchlichkeit? Läßt sich entscheiden, was Nietzsche eigentlich ist, zuerst und zutiefst? Wo liegt der Schwerpunkt des Schaffens, wo sein Sinn, und ist es überhaupt ein Ganzes? Daß man zu unterscheiden habe, daß Vordergründiges und solches, »was bloß Mittel, Zwischenakt und

Nebenwerk sein kann« (EH VI 3: KSA VI 321) zurückzustellen sei hinter dem Zentralen, das betont Nietzsche selber. Er ist, wie Descartes, der von sich sagte *larvatus prodeo*, einer, der die Maske liebt. Oft arbeitet er doppelbödig und mit der Magie der Extreme äußerst suggestiv. Außerdem darf nicht übersehen werden, daß das Werk unvollendet und in der Selbsteinschätzung überaus schwankend blieb, es gibt, besonders markant anno 1886 und zwei Jahre danach in den Retraktionen von »*Ecce homo*«, Uminterpretationen beträchtlichen Ausmaßes. Hat er selber Klarheit über sich und seine Aufgabe gewonnen? Sind ihm die Probleme über den Kopf gewachsen, so daß der Zusammenbruch im Wahnsinn fatalerweise Sinn machte? Man hat sich, um des angemessenen Verständnisses willen, vorzusehen, daß man der Faszinationskraft dieses sowohl in seinem Denken und Empfinden wie auch im Ausdruck wahrhaft genialischen Geistes nicht vorschnell erliege. Tut also das Jahrhundert recht daran, bei Nietzsche zu lernen? Kann es sich finden in ihm? Hat Nietzsche sich gefunden, oder ist er groß, weil er war, was jeder Denkend-Empfindende noch immer zu sein hat: ein Suchender, einer, der im Philosophieren nicht mehr Tritt fassen konnte, der zerbrochen ist? Solches Fragen wirft ein Licht, in dessen Schein ein Denker und sein Jahrhundert gegenseitig ihrer ansichtig zu werden versuchen.

2. Das tragische Modell

Was sich in der »Geburt der Tragödie« (1872), Nietzsches erstem Buch, Geltung verschafft, ist das – tief ins Philosophisch-Prinzipielle vorgetriebene – Kontrastdenken des klassischen Philologen. Der verdeutlicht sich an der Antike die Einsicht in die Verkehrtheit der modernen Welt. Und dies weit radikaler als der Autor zunächst dachte, indem er das Buch durch zweierlei Sekundäres, später Aufgegebenes konfundierte: zum einen durch die Begrifflichkeit der Schopenhauerschen Metaphysik und den analog zu E. v. Hartmann unternommenen Versuch Schopenhauer umzubilden, um mit einem Pessimismus der Stärke die Welt zu rechtfertigen; zum andern durch die Propaganda für den deutschen Tondichter Richard Wagner als dem vermeintlichen modernen Äquivalent der tragischen Weltbetrachtung.

In, wie es zunächst schien, schwärmerischer, in Wirklichkeit aber antiklassizistischer Weise rückt gegen die von Goethe, Schiller und Winckelmann überkommene Sicht das vorklassische frühe Griechentum vor Sokrates und Plato in den Blick. Aus ihm, dem Zeitalter der Mysterien, der archaischen Lyrik, der »präsookratischen« Philosophie und der Tragödie (der des Aischylos und des Sophokles), entspannt sich der Gegenentwurf zu der vermeintlich dekadenten seitherigen Allianz von

Platonismus und Christentum. Im Gegenbild erscheint ein Jenseits von Moral und Askese, also genau das, was als das Eine-Notwendige sehnlichst gesucht wird: die Kraft universaler Bejahung. Ein Dasein, »in dem alles Vorhandene vergöttlicht ist« (GT 3: KSA I 35) verdichte sich in der Tragödie, und deren »dionysische Weisheit« leite an, »das Leben im Grunde der Dinge« als »unzerstörbar mächtig und lustvoll« (GT 7: KSA I 56) vorbehaltlos anzunehmen. Doch die Tragödie, laut Nietzsche, »starb«; und das tragische Zeitalter (6. Jh.) wich der sokratischen Aufklärung. An die Stelle tragischer Kunstbedürftigkeit traten Logik und Dialektik. Die Wissenschaft wurde als Universalmedizin angeboten und vom fünften vorchristlichen bis ins 19. Jahrhundert zur Heilung vom Pessimismus angewandt. Endlich aber stoße die Wissenschaft an »Grenzen«, und ihr »im Wesen der Logik verborgener Optimismus« scheitere (GT 15: KSA I 101). Solches 1872 festzustellen, ist nicht nur »eine jugendwidrige Aufgabe« (GT VeS 2: KSA I 13), sondern ihr damals 28jähriger Verkünder wird um so mehr für lange radikal unzeitgemäß, als er im Zusammenhang mit der Krise der optimistischen Aufklärung auf der Persistenz des »Unaufhellbaren« besteht und sogar die Wiedergeburt der Tragödie erwägt (GT 15, 17, 19: KSA I 101, 111, 129).

Leitend für Nietzsches oppositionelle ästhetische Konzeption der Welt als Spiel ist das rätselhafte Dasein der Musik, jener Kunstform, die sich ohne Dissonanz niemals reich zu entfalten vermöchte. So aber im dissonanten Klang der Musik wird fühlbar, wie einer zugleich hören will und über das Hören sich hinaussehnt, so aber, meint Nietzsche, so abgründig zweideutig wollen wir überhaupt dabei- und zugleich darüber hinaussein. Das entspricht dem tragischen Gesamtgeschehen: Unablässig spielendes Aufbauen und Zertrümmern der Individualwelt als Ausfluß einer Urlust, vergleichbar, so fand schon Heraklit, einem Kinde, »das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft« (GT 24: KSA I 153). Gerechtfertigt ist alsdann auch das Häßliche und Disharmonische und das Vorkommen selbst der »schlechtesten« Welt. Wenn der Mensch als inkarnierte Dissonanz (GT 25: KSA I 155) auch die streng wechselseitig proportionierte Entfaltung antagonistischer Kunsttriebe, des dionysischen wie des apollinischen, nötig hat, so ist als das Basale – nichts weniger denn das unzerstörbar mächtige, unversieglich lustvoll quillende Leben selbst – doch das Dionysische voranzustellen. Daher denn auch im Zeichen des Dionysos geschieht, was als die Leistung von Nietzsches erster publizistischer Tat anzusehen ist: daß er nämlich an den Horizont von zweieinhalbtausend Jahren Geschichte, hinter alles, was von klassisch-griechischen Anfängen und hellenistisch-christlichen Fortentwicklungen bis zur modernen Aufklärung und ihrer industriell-zivilisatorischen Explo-

sion im 19. Jahrhundert in Geltung stand, ein einziges riesiges »Fragezeichen« (GT VeS 6: KSA I 20) gesetzt habe.

3. Zeit besiegen

Das radikale In-Frage-Stellen auf dem Boden der Tragödienschrift konkretisiert sich zunächst in einer Sichtung des zeitgenössischen Kulturbestandes. »Unzeitgemäße Betrachtungen« werden veröffentlicht, vier an der Zahl, geplant sind um die zwölf. Es ist der denkbar schärfste Widerspruch zur deutschen Gründerzeit, ein klarer Ausdruck des Ungenügens an allem Zeitgenössischen: sei es Schopenhauersche Philosophie oder Wagnersche Kunst, historistische Bildungseuphorie, Selbstvergessenheit in besinnungslos-ruinösem Wissenschaftsbetrieb oder aber bloß philiströse Saturiertheit des Bürgertums. Gegen jedwedes, worauf sich das Zeitalter etwas zugute hält, zieht Nietzsche zu Felde, zutiefst überzeugt von der Notwendigkeit, über alle Surrogate und den, wie ihm scheint, »widerlichen Götzendienst« (UB IV 2: KSA I 434) bei zugleich kläglichstem Mangel an allem Produktiv-Anstößigen vollends hinauszugelangen. Der Blick richtet sich nach vorn: Nicht nur das Gewohnte, so wird dargelegt, ist »antiquarisch« hinzunehmen und zu verehren; auch die bloß »kritische« Sichtung im Hinblick auf gegenwartsbezogenes Sinnstiften reicht noch nicht aus; vielmehr gilt es, die Zukunft im Blick, »monumentalisch« Ziele zu stiften, Großes also überhaupt erst zu schaffen, um zu einer *erhöhten* Praxis zu gelangen. Statt *memento mori* oder doch »Götzendienst des Tatsächlichen« (UB II 8: KSA I 309) endlich *memento vivere* (ebd. 304) und – stürmisch-drängend geradezu: der Jugend eine Zukunft! Vertrauen gebühre der *vis plastica*, der plastischen Kraft des Lebens. Alles gewöhnliche Streben nach Glück aber bekomme Sinn nur durch ein hohes und verklärendes Gesamtziel: »Macht zu gewinnen, um durch sie der Physis nachzuhelfen und ein wenig Korrektor ihrer Torheiten und Ungeschicklichkeiten zu sein. Zunächst für sich selbst, durch sich aber endlich für alle« (UB III 3: KSA I 357). Der Physis nachhelfen, dafür Macht beanspruchen – darin präludiert bereits die Idee des Übermenschen und seines »Reiches der verklärten Physis« (ebd. 363). Und auch daß solch ersehntes »wahres, rotes, gesundes Leben« (ebd. 361) und die höchste Lebendigkeit (*vivacitas*) zu tun haben mit Selbstüberwindung, ist schon ausgedrückt. Man müsse die Zeit in sich besiegen, über sie und die an sie verhafteten Menschen hinausgelangen. Diese Überwindung, das ist das Unzeitgemäße und es ist bereits das für Nietzsche im Gehorsam gegen den Willen zur Macht entscheidende Hinüber zum Übermenschen und den ihn konstituierenden Gedanken der ewigen Wiederkunft.

Der Kampf gegen Zeitumstände, die einen von sich, von Freiheit und Größe abhalten möchten, führt von sich aus bereits jenseits von Gut und Böse: »Es ist nötig, daß wir einmal recht böse werden, damit es besser wird« (UB III 4: KSA I 371). Es erfährt so der Einzelne, daß »die Frage: wozu?« (ebd. 374) durchaus noch nicht beantwortet, vielmehr alles offen ist auf dem Weg hin zu jener »endlichen und höchsten Menschwerdung«, worauf die ganze »Sehnsucht nach Kultur« (UB III 5: KSA I 382f.) hingeht.

Indem Nietzsche, antidarwinistisch-unzeitgemäß fragt, wo Hoffnung liege und Gewähr für »die Zukunft des Menschlichen« (UB IV 4: KSA I 453), erwägt er, in der »Vierten Unzeitgemäßen«, ob etwa die große Kunst der Epoche, ob Richard Wagners Gesamtkunstwerk als Leitbild dienen könne. An einem, der für die Musik lebt, zeigt sich besonders kraß »das Leiden der Konvention, das heißt des Übereinkommens in Worten und Handlungen ohne ein Übereinkommen des Gefühls« (UB IV 5: KSA I 455). Und dabei fallen Sätze, die wie Thesen eines protoexistenzialistischen Manifests zu Ohren gehen: »daß die Leidenschaft besser ist als der Stoizismus und die Heuchelei, daß Ehrlichkeit, selbst im Bösen, besser ist, als sich selber an die Sittlichkeit des Herkommens verlieren, daß der freie Mensch sowohl gut als böse sein kann, daß aber der unfreie Mensch eine Schande der Natur ist und an keinem himmlischen noch irdischen Troste Anteil hat; endlich, daß jeder, der frei werden will, es durch sich selber werden muß, und daß niemandem die Freiheit als ein Wundergeschenk in den Schoß fällt« (UB IV 11: KSA I 506f.).

An Wagner schließlich will der junge Nietzsche demonstrieren, daß ein Leben (und durch es eine ganze Kultur) insofern Größe hat, als darin ein Gedanke herrscht. Das ist und bleibt, bei allem Nicht-, Über- und Außerrationalen, was er reklamiert, die unerläßliche rationale, ja regelrecht sokratisch-platonische Komponente des allerdings insofern antiplatonischen Nietzsche, als Wiederherstellung der Natur im Menschlichen ein wechselseitiges Durchdringen von Sinnen und Geist umfaßt. Mit Montaigne und vielen anderen seither setzt Nietzsche darauf, die Sinne zu vergeistigen, den Geist aber zu versinnlichen (UB IV 9: KSA I 489).

»Ich habe«, so wertete der Autor schließlich den Ertrag der »Unzeitgemäßen Betrachtungen«, »zusammengebunden und gesammelt, was Individuen groß und selbständig macht, und auch die Gesichtspunkte, auf welche hin sie sich verbünden können. Ich sehe, wir sind im Aufsteigen: wir werden der Hort der ganzen Kultur in Kürze sein« (KSA VIII 300; 17[22]).

4. Experimentieren, Synthetisieren

Um aber wirklich aufzusteigen und nicht zu stagnieren oder gar abzusinken ist ein Abschiednehmen von vielem Vertrauten und Liebgewordenen erforderlich und die vollständige Loslösung aus aller Gebundenheit und Befangenheit. Auf der Suche nach »einer wirklich befreienden philosophischen Wissenschaft« (MA I 27: KSA II 48) verfaßt Nietzsche, überzeugt mittlerweile, daß die Kunst allein nicht ausreiche, »Menschliches, Allzumenschliches« (I 1878, II 1879). Als »ein Buch für freie Geister« bietet es jenen, die – als Skeptiker – eine »selbständige und vorsichtige Haltung der Erkenntnis« (MA I 282: KSA II 231) üben, Etüden und Inventionen, Experimente des Erkennens, Beobachtungen und Reflexionen in mittlerweile rein aphoristischen Passagen. Auch hier wird vorausgesetzt, alles, »Leben und Erfahrung«, sei »noch völlig im Werden« (MA I 16: KSA II 36), und, da die Tradition in vielem niederhält und keineswegs ans Bessere oder gar ans absolut Gute bindet, wird nach einem Maßstab gesucht für Höherentwicklung. Es bedarf eines Überblicks über die Bedürfnisse der Menschheit und daher der Auferweckung der psychologischen Beobachtung im Gefolge der französischen Moralisten. In durchaus aufklärerischer Gesinnung optiert Nietzsche für ein »moralisches« Experimentieren, frei von aller Rücksicht auf angebliche letzte Zwecke. Bei allem Bemühen um Gerechtigkeit (MA I 629–632) habe man sich zu hüten vor jeglich Dogmatisch-Militem: in nichts gelte die irrtümliche Annahme, daß man die Wahrheit *habe*, ausschlaggebend – das betont Nietzsche wie zuvor Lessing – sei allein das Suchen nach Wahrheit, »welches nicht müde wird, umzulernen und neu zu prüfen« (MA I 633: KSA II 359). Die Schmerzen, die auftreten mit solchem »weise werden« (MA I 56, 292), hält Nietzsche für »Geburtswehen« beim Eintritt ins »Reich der Freiheit« (MA I 107: KSA II 105). Daß es aber darum gehe, nämlich um die »Freiheit der Vernunft«, davon spricht, als wäre er einer der deutschen Idealisten, auch Nietzsche, allerdings mit der – antiidealistischen – Bedingung, daß einer »seine Freude an dem Wechsel und der Vergänglichkeit habe« (MA I 638: KSA II 363). Tatsächlich ist es eine *ästhetische* Vernunft: sie reflektiert die Erfahrung und bleibt angewiesen auf das, was die Sinne zeigen. Denn weise werden, das bedeutet Geschmack entwickeln, und Weisheit (σοφία: Geschmack) umfaßt die Einheit des Künstlerischen und Erkennenden (MA II 170).

In Analogie zum Versuch Einzelner, die Erfahrung umfassend zu reflektieren, erblickt Nietzsche im »Streben nach Erkenntnis des gesamten historischen Gewordenseins« das synthetisierende »Streben nach Genialität der Menschheit im ganzen«. Solche Anbahnung eines »kos-

mischen Selbstbewußtseins« (MA II 185: KSA II 461) läßt durchaus *kein* einseitiges Ethos der Stärke zu; sondern allem »Kultus des Genius und der Gewalt«, wie es heißt, ist durchaus der »Kultus der Kultur« zur Seite zu stellen, der *allem*, auch dem Schwachen und Geringen, »eine verständnisvolle Würdigung und das Zugeständnis, daß dies alles nötig sei, zu schenken weiß; denn der Zusammen- und Fortklang alles Menschlichen ... soll nicht wieder verlorengehen« (MA II 186: KSA II 461). Das ist wohl jener (konservative) Humanismus, der sich ausdrückt in dem englischen Sprichwort: *It takes all sorts to make a world*. Mit solcher Synthesis, »der umfänglichsten Rücksicht auf die Wirklichkeit alles Menschlichen«, die Nietzsche bewundert als »moralistische Freisinnigkeit des Altertums« (MA II 220: KSA II 473), soll der Grund gelegt werden, worauf dereinst der »Tempel der Freude« wieder errichtet werden kann (MA II 187: KSA II 472). Um der Freudlosigkeit abzuhelpfen, und damit insbesondere das bloß reaktive Mitleiden zurücktrete hinter die aktiven Affekte, soll in einer Humanalchemie energisch damit experimentiert werden, »die Leidenschaften der Menschheit allesamt in Freudenschaften umzuwandeln« (MA II 1 = WS 37: KSA II 569). Unangebracht scheint auf jeden Fall die hochmütige Vernachlässigung des Menschlichen zugunsten angeblich wichtigerer und höchster Belange: nicht die platonischen μέγιστα sind ausschlaggebend, sondern die nächsten und allernächsten Dinge. Das Menschliche, Allzumenschliche verdient alle Beobachtung und Reflexion (WS 5–17). »Wir müssen«, wird resümiert, »wieder gute Nachbarn der nächsten Dinge werden« (WS 16: KSA II 551).

Das »neue Leben«, dessen Bedingungen im Buch »Menschliches, Allzumenschliches« ermittelt werden, sei »auf das Sicherste, Beweisbarste hin« einzurichten. Was bisher »auf das Entfernteste, Unbestimmteste hin« (WS 310: KSA II 691) ablenkte, nämlich Metaphysik, Religion und Moral, bleibt in Nietzsches sämtlichen Werken schärfster Kritik unterworfen. Es ist Ideologiekritik à la Bacon, die nunmehr zur Genealogie fortgebildet wird: Es wird die Legitimität von Geltendem, indem ein jegliches auf seine Entstehungsbedingungen zurückgeführt wird, in Frage gestellt: Dem vermeintlich Unbedingten wird so natürlich die Legitimität überhaupt entzogen, und fast alles hoch und hehr Angesetzte erweist sich als Befangensein in Vorurteilen.

5. Das Unausweichliche, der Untergang

So lautet der Untertitel der »Morgenröte« (1881): Gedanken über die moralischen Vorurteile. Unzeitgemäß zur Hektik des beginnenden Industriezeitalters und zum Aktivismus der Gründerjahre reaktivieren

sie die *vita contemplativa* als Einheit von Skepsis und Mystik. Gleichzeitig setzen, Folgendes anbahnend, in Werk und Nachlaß die Reflexionen über das Gefühl der Macht ein.

In der »Fröhlichen Wissenschaft« (1882) erscheint erstmals die Formel »Gott ist tot« (§ 108) und die bekannte Fabel vom tollen Menschen (§ 125), womit Nietzsche, in den Fußstapfen von Jean Paul und Heinrich Heine, sich an die Erfassung des »größten neueren Ereignisses« (§ 343) anzunähern versucht. In ersten Andeutungen der Ewigen Wiederkunft (§ 341) wird erwogen, was dieser Gedanke eigentlich bedeute: Zuspruch eines Dämons oder eines Gottes, Last oder Lust, auf dem Handeln das größte Schwergewicht oder aber ewige Bestätigung und Besiegelung. Schließlich (in § 342) liest man: »Incipit tragoedia«, die Tragödie, Zarathustras Untergang setzt ein, so wie des Abends die Sonne in die Tiefe sinkt und untergeht, dem Morgenrot und dem hellen Mittag entgegen. Damit ist der Bogen zurückgeschlagen zur »Geburt der Tragödie«: Den Part des dort beschriebenen tragischen Helden, der, »einem mächtigen Titanen gleich, die ganze dionysische Welt auf seinen Rücken nimmt und uns davon entlastet«, übernimmt Zarathustra. »Ein anderes Sein und eine höhere Lust« sei, wozu »der kämpfende Held durch seinen Untergang, nicht durch seine Siege sich ahnungsvoll vorbereitet« (GT 21: KSA I 134).

Auf den Grundlagen, die Nietzsche im ersten Jahrzehnt seines Wirkens, neben seiner Tätigkeit als Universitätsprofessor, entwerfend-analysierend gelegt hat – insgesamt seine »Philosophie des Vormittags« – versucht er in den 80er Jahren, nunmehr frei von allen Berufspflichten, eine neue, ganz eigene Weise des philosophischen Lehrens zu entwickeln. Der wichtigste Versuch in dieser Richtung ist »Also sprach Zarathustra« (I 1883, II 1883, III 1885, IV 1886), eine philosophische Dichtung, vergleichbar Platons »Symposion«, Dantes »Divina Commedia«, Erasmus' »Laus Stultitiae« (Lob der Torheit), Graciáns »Criticón«, Voltaire's »Candide«, Goethes »Faust«, Hölderlins »Hyperion« und »Empedokles« oder auch Byrons (von Schumann vertontem) »Manfred«. Als philosophische Dichtung ist Nietzsches »Zarathustra«-Werk entsprechend schwierig und vorsichtig zu interpretieren. Gewiß ist es ein »Entwurf«, der Entwurf nämlich »einer neuen Art zu leben« (KSA IX 519; 11 [197]). Auf seinen tentativen Charakter ist auch ein im Nachlaß erwogener Untertitel bezogen: »Fingerzeige zu einem neuen Leben« (ebd. 11 [195]). Tastender als früher auch der Adressatenkreis. Zarathustra wendet sich laut Untertitel (schon) an Alle und (noch) an keinen. Der Autor Nietzsche, um dies nicht zu vergessen, praktiziert und reflektiert einen rückhaltlosen äußerst schwierigen Versuch, in seinem radikal-unkonventionellen Denken und Empfinden sich mitzuteilen. Über

Zarathustra, den Lehrer, wird erprobt, wieweit ein neuer Gedanke Gestalt gewinnen, Zersplitterung und Einsamkeit überwinden und Köpfe und Herzen einigen kann.

In Zarathustras Untergang vollzieht sich die Selbstüberwindung einer Weise des Denkens und Handelns, jener nämlich unter Führung der Moral, als deren Urheber der indoiranische Prophet Zoroaster religionsgeschichtlich gilt. Was unterdessen gut und böse hieß, sei fortan sublimer, jedenfalls nicht länger als Fixierung alles Geschehens in vermeintlich strikt antinomischen und letztlich absoluten Werten zu fassen. Statt dessen nunmehr: aus der Reflexion der gesamten Vergangenheit und des Menschseins in seiner ganzen konkreten Fülle einen Gedanken gewinnen, der so mächtig ist, daß er aus aller Befangenheit herausführen und über einem neuen Leben in einer höheren Kultur *herrschen* kann. Insofern zu einem solchen, den lähmenden Nihilismus überbietenden Versuch der Mitteilung auch die Form gehört, ist der »Zarathustra« das Hauptstück von Nietzsches (in ästhetischer Vernunft gründender) Experimentalphilosophie.

Seinen Auftritt hat Zarathustra darin, daß er, der ersten Form des zur Herrschaft zu bringenden Gedankens entsprechend, versucht, den Übermenschen zu lehren. Dies aber in direkter Entsprechung zum Wegfall traditionell metaphysisch-religiöser, den Menschen vermeintlich konkurrenzierender Gottesvorstellung, wie Nietzsche, kaum anders als Feuerbach, annimmt. Der Gedanke des christlich-platonischen Gottes war demzufolge gleichbedeutend mit der Einsetzung eines Garanten für die Absolutheit von Werten. Stirbt Gott, so entfällt die Garantie: es gibt dann keine höchsten Werte mehr. Insofern ist das menschliche Dasein »unheimlich«, und, da es *nicht* ausgerichtet ist, weder auf Glück, Vernunft oder Tugend noch auf Gerechtigkeit und Mitleid, »noch immer ohne Sinn« (Za Vr 7: KSA IV 23). Die Frage nach dem Sinn wird durch Nietzsche, insofern gar nicht so weit weg von Hegel, im Zusammenhang eines umspannenden Geistkonzepts entworfen. »Einst war der Geist Gott, dann wurde er zum Menschen . . .« (KSA IV 48). Nun aber, da er in Gefahr stehe abzusinken, Nietzsches leidenschaftlicher Appell zur Gegensteuerung: *Excelsior*, höher und herrlich hinaus! Nicht nur von der Heteronomie jeglichen »Du sollst« hat der Geist sich freizumachen. Auch das Stadium des autonom-selbstbestimmenden »Ich will« kann und soll daher der Geist fortbilden zum reinen »Ich bin«. Im Bild kindlich-reinen Seins ist ein neuer quasi göttlicher Status der Vollkommenheit umrissen: »Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen« (KSA IV 31). Nicht zu überhören, daß in solcher Prädisierung des Übermenschlichen das religiöse Thema mitklingt, nun allerdings in

die Immanenz und ins Physiologische scheinbar transponiert. Statt Abkehr vom Leben und Flucht in fiktive Hinterwelten gelte es, »auf die Vernunft in deinem Leibe« zu hören und »einen höheren Leib« sich zu schaffen (KSA IV 37). Und dieser, »der gesunde Leib«, der rede dann »vom Sinn der Erde« (KSA IV 38). Mit solcher Umwertung wird kein Anarchismus propagiert, und nur sehr relativ, in bezug nämlich auf vermeintlich unter ihm liegendes, ist Immoralismus zu heißen, was in Wirklichkeit ein neues, überaus hochgestecktes Ethos ist: »Eure Liebe zum Leben sei Liebe zu eurer höchsten Hoffnung; und eure höchste Hoffnung sei der höchste Gedanke des Lebens! Euren höchsten Gedanken aber sollt ihr euch von mir befehlen lassen – und er lautet: der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll« (KSA IV 59 f.).

Das besagt: Leben als Wille zur Macht ist unaufhörliche Selbstüberwindung unter der selbst- und immer höher hinauf gesetzten Herrschaft eines jeweiligen Gedankens. Was je in Moral, Gesetz, Religion und Metaphysik hochgehalten wurde, waren nie etwas anderes als dem Willen zur Macht gehorchende Selbstüberwindungen. Diesem Prinzip getreu gelte es, nach den tausendfältigen Partikularidentifizierungen der einzelnen Gruppen und Völker, nunmehr das alles umspannende »eine Ziel« (KSA IV 74) zu stiften, und in dieser höchsten Selbstüberwindung mit einer »Weltmoral« die Menschheit in ihre Identität finden zu lassen. Die Entwicklung des Menschen vom Tier zum Übermenschen ist laut Nietzsche nicht darwinistisch-evolutiv gesichert, hat vielmehr als ethisch-ästhetische Bildungsaufgabe höchsten Ranges bewußt und unter Einsatz aller Kräfte übernommen zu werden. Der universale Menschenbildner will über sich hinaus schaffen und geht mit solcher Anspannung und Konzentration aller Kräfte notwendigerweise zugrunde (KSA IV 83). Folglich sind die meisten Analysen des Zarathustra *nicht* Anweisungen zum richtigen Leben, es sind keine ethischen Gegenvorschläge, eher ironische Beschreibungen, die selbst in der höchsten Tugendhaftigkeit noch das Unausweichliche des Untergangs vor Augen stellen: Den schaffenden und also zugrunde gehenden Menschen sieht Nietzsche in einer Dialektik begriffen, derzufolge der Untergehende, der Sonne gleich, als »ein Hinübergelender« zu einem neuen Anfang sich selber »segnet« (KSA IV 102).

Damit ist klar, daß Nietzsche keineswegs stehenbleibt beim Faktisch-Positiven. *Semper maior*, das Thema Transzendenz und also letztlich Religion, behaupten sich. Nicht einfach die Sinne sind – sensualistisch-materialistisch – hochzuhalten, sondern zu Ende *gedacht* sollen sie werden. Es ist ein Weg, der die Resignation im Agnostischen ebenso hinter sich läßt wie die Selbstverfehlung im Irrationalen. Statt dessen die schwindelerregende Erwägung höchster Gedanken: »Wenn es Götter

gäbe«, so offenbart Zarathustra ganz sein Herz, »wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!« Damit ist anerkannt, was die idealistische Tradition vorschrieb, das Höchste nämlich der Vernunft zu denken. Aus der Tatsache, daß Zarathustra es aushält, mit Gott nicht identifiziert zu sein, schließt er, alles herkömmliche Gott-denken überbietend wie nur je der häretischsten Mystiker einer: »Also gibt es keine Götter.« Dabei kann es sein Bewenden jedoch nicht haben. »Wohl zog ich den Schluß«, fügt Zarathustra an, »nun aber zieht er mich« (KSA IV 110). Die atheistische Behauptung, es gebe kein Göttliches, vermag demnach offensichtlich nicht als der Weisheit letzter Schluß zu gelten. Solches Schließen treibt vielmehr weiter, über die Selbstzufriedenheit mit dem Faktisch-Menschlichen hinaus, zu einem neuen Schluß. Der zieht fortan. Wohin? Zum Übermenschen, antwortet Zarathustra. – Ist aber damit weniger aufgerichtet vor den Menschen, wie sie sind, als mit dem Gottesgedanken herkömmlicher Art? Ist nicht für das Christentum, namentlich aufgrund der Mysterien der Inkarnation und der Resurrektion, das Göttliche mit dem Menschlichen aufs innigste verbunden? Wird es also umhinkönnen, darin Fleisch von seinem Fleisch und Blut von seinem Blut zu erkennen?

»Zarathustra II« setzt neu an. Ein »Ungestilltes, Unstillbares« in Zarathustra »will laut werden« (KSA IV 136). Seine Seele beginnt zu singen von ihrer Sehnsucht nach dem Leben, das unverstellt sich vollzöge wie ein Tanz, und einer Weisheit, die dem Veränderlichen, Wilden, Unergründlichen, Weiblich-Verführerischen des Lebens gerecht zu werden vermöchte. Doch die Seele, da sie den Tanz des Lebens tanzen möchte, verfällt in Traurigkeit und Resignation. »Der höchsten Dinge Gleichnis«, sinniert Zarathustra, sei noch nicht getanzt, unartikuliert und unerlöst sei »die höchste Hoffnung«. Aber auch hier folgt auf Sterben und Tod Auferstehung, und Zarathustra schöpft neue Zuversicht: »Ein Unverwundbares, Unbegrabbbares ist an mir, ein Felsen-sprengendes: das heißt mein Wille.« Und weiter in der Anverwandlung österlich-christlicher Lebensgewißheit: »Ja, noch bist du mir aller Gräber Zertrümmerer: Heil dir, mein Wille! Und nur wo Gräber sind, gibt es Auferstehungen« (KSA IV 144f.).

6. Mitteilung?

Auf dieses Präludium hin proklamiert Zarathustra im zentralen Abschnitt »Von der Selbst-Überwindung« an die Weisen und Erkennenden sein »Wort vom Leben und von der Art alles Lebendigen«. Wille zur Macht lautet es. Und es bezeichnet den »unerschöpft zeugenden Lebenswillen«, der, anders als Schopenhauer annahm, gleichbedeutend ist mit Selbst-Überwindung. Deren Ausdrucksformen, sublimiertes Leben

sozusagen, sind die Wertschätzungen von Gut und Böse. Konsequenterweise gilt: »Gutes und Böses, das unvergänglich wäre – gibt es nicht! Aus sich selber muß es sich immer wieder überwinden.« Und weiter: »Wer ein Schöpfer sein muß, der muß ein Vernichter erst sein und Werte zerbrechen. Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische« (KSA IV 146–149).

Doch das Heroisch-Kreative, das Renaissance-Ideal ist nachgerade romantisiert als »das Geheimnis der Seele: erst wenn sie der Held verlassen hat«, naht der Seele »im Traume – der Über-Held« (KSA IV 152), heißt es geheimnisvoll. Darin deutet sich eine Verwandlung an, die mit einer mißverständlichen theologischen Kategorie »Von der Erlösung« überschrieben ist. Der Wille nämlich, obschon »ein Befreier« großen Ausmaßes, bleibt zunächst »noch ein Gefangener«. Gegen »das, was getan ist«, ist er »ohnmächtig«, nichts als »Zuschauer«, und ein »böser«. Denn daß »er die Zeit nicht brechen kann«, nie sie dazu bringt zurückzulaufen, das treibt ihn zur »Rache«. – Alles Lebenswidrige, die ganze moralisierende Metaphysik von Leben als Strafe, von Schuld und ewiger Gerechtigkeit und ersehnter Erlösung im Nichts, zuletzt vertreten von Schopenhauer, gilt Nietzsche als Kompensation für die Frustration und das Leiden an der Ohnmacht des Willens vor der Vergangenheit, dem unwälzbaren »Stein ›Es war‹«. »Die Versöhnung mit der Zeit und Höheres als alle Versöhnung ist« zu lehren, das ist die notwendige Aufgabe (KSA IV 177–182).

Darob wird Zarathustra, unter Widerstreben und widerwillig, wie nur je ein Prophet des Alten Testaments, zum »Lehrer der Ewigen Wiederkunft« (KSA IV 275). Er muß sich überwinden, um »aller Dinge Grund« zu schauen. Aufsteigen muß er zum »letzten Gipfel« (KSA IV 194). Die größten Schwierigkeiten sind zu bewältigen beim Versuch der Mitteilung seines »abgründlichen Gedankens« (KSA IV 270). Zuerst teilt er zu Schiff den Reiselustigen einen Vorschein davon mit, indem er nämlich »das Gesicht des Einsamsten« (KSA IV 197) den essayistischen Naturen, den Experimentierfreudigen, den Rätselratern als Rätsel aufgibt. Nach Zarathustras Traumgesicht ist es auf den Schultern des im Gebirge Aufsteigenden ein Zwerg, der als erster behauptet: »Alles Gerade lügt. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis« (KSA IV 200). Doch befindet Zarathustra diese rein theoretische Negation der Linearität des Denkens für zu leicht. Dem ausgewachsenen Menschen bereitet der Gedanke, daß alles wiederkehre, Ekel und Grauen. Es ist damit wie mit einer Schlange, die einem Schlafenden in den Schlund kroch, so daß ihm nichts anderes bleibt, als ihr mutig den Kopf abzubeißen. Alsdann, heißt es, stand er verwandelt da und »lachte« (KSA IV 202). Fortan, da die Sehnsucht nach diesem Lachen

an Zarathustras Seele frißt und er weder zu leben noch zu sterben erträgt, hofft er auf jenen, der den abgründlichen Gedanken erträgt und, überzeugt, »daß es keine ewige Vernunft-Spinne und -Spinnennetze gibt«, übertritt in ein Jenseits, wo unter ihm »Zwang und Zweck und Schuld wie Regen dampfen«, und alle übereinkommen in einem einzigen »Ja- und Amen-sagen« (KSA IV 207–210).

Der erneute Anlauf Zarathustras (»Der Genesende«), seiner Berufung nachzukommen, als »Fürsprecher des Lebens, des Leidens, des Kreises« seinen tiefsten Gedanken mitzuteilen, das gelingt nicht unumwunden und geradezu. Die Tiere schwätzen, so wie der Mensch im Sprechen über alle Dinge hinweg tanzt: »Solchen, die denken wie wir«, sagen sie zu Zarathustra, »tanzen alle Dinge selber: das kommt und reicht sich die Hand und lacht und flieht – und kommt zurück. Alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit« (KSA IV 270–277). Damit rückt eine All-Beweglichkeit ins Blickfeld, eine gleichsam choreographisch proportionierte Artikulation und eine Lebendigkeit, die universaler als die Sprache ist und jenseits der ontologischen Differenz: ein kosmischer Hochzeitstanz, die Vereinigung alles Getrennten, der bacchantische Taumel, darin, wie nota bene auch Hegel befand, kein Glied nicht trunken ist. Aber, wie schon der Zwerg, machen es sich auch die Tiere zu leicht: sie leiden nicht wie Zarathustra am Gedanken der ewigen Wiederkehr. Die Lehre als lediglich kosmologische Doktrin wird von Zarathustra nicht kritiklos geteilt, die Angelegenheit radikalisiert sich vielmehr in humaner Selbstbetroffenheit. Es ist alles ganz und gar Sache der großen liebenden, umfänglich-umfangenden Seele: »O meine Seele«, singt Zarathustra, »ich erlöste dich von allen Winkeln . . . mit dem Sturm, welcher ›Geist‹ heißt, blies ich über deine wogende See . . . ich nahm von dir alles Gehorchen, Kniebeugen und Herr-Sagen . . .« Und das *Soliloquium* klingt fort: »O meine Seele, deinem Erdreich gab ich alle Weisheit zu trinken, alle neuen Weine und auch alle unvordenklich alten starken Weine der Weisheit . . . jede Sonne goß ich auf dich und jede Nacht und jedes Schweigen und jede Sehnsucht – da wuchsest du mir auf wie ein Weinstock . . . überreich und schwer stehst du nun da, ein Weinstock mit schwellenden Eutern und gedrängten braunen Gold-Weintrauben . . . willst du nicht weinen, nicht ausweinen deine purpurne Schwermut, so wirst du singen müssen, o meine Seele . . . singen, mit brausendem Gesange, bis alle Meere still werden, daß sie deiner Sehn-

sucht zuhören, – bis über stille sehnstüchtige Meere der Nachen schwebt, das güldene Wunder, um dessen Gold alle guten schlimmen wunderlichen Dinge hüpfen: – . . . – hin zu dem güldenen Wunder, dem freiwilligen Nachen und zu seinem Herrn: das aber ist der Winzer, der mit diamantemem Winzermesser wartet, – dein großer Löser, o meine Seele, der Namenlose – dem zukünftige Gesänge erst Namen finden!« (KSA IV 278–281). Zuletzt sammelt sich alles in Dionysos und der bacchisch zum Leben sich stellenden Seele. Und das letzte Wort, trotz Weh und Schmerz und Leid, ist Lebenslust und was sie will: Ewigkeit. Deren Unverbrüchlichkeit verbürgt der »hochzeitliche Ring der Ringe«, nach dem, unter dem Namen *annulus Platonis* die Alchemisten schon gesucht hatten. Nun heißt »Ring der Wiederkunft« (KSA IV 287), auch *circulus vitiosus deus* (JGB 56: KSA V 75), wovon als 19jähriger Nietzsche schon fragte, wo er bleibe, jener Ring, der den Menschen endlich noch umfasse, ob Welt es sei, ob Gott. In nach wie vor beibehaltener Fraglichkeit und Unentschiedenheit fungiert der abgründliche Gedanke als Formel der Beschwörung, um nämlich Werden und Sein zusammenzudenken und dem All den Charakter der Ewigkeit aufzuprägen.

Aus »Zarathustra« IV wird noch einmal und überdeutlich sichtbar, daß Nietzsches Philosophieren insgesamt als ein Experimentieren mit Möglichkeiten und Grenzen der Mitteilung sich vollzieht. Ob der Gedanke der Gedanken mitteilbar sei oder nicht, dies zutiefst Fragliche führt der Protagonist von Nietzsches veröffentlichtem Hauptwerk eindrücklich vor: *Zarathustra selbst äußert den Gedanken überhaupt nicht direkt*. Die Frage ist offenbar, ob es wirkliche Mit-teilung gebe. Daher Zarathustra schließlich sich unter Menschen, Rollenträger, Masken begibt, immer auf der Suche nach einem Menschentum, das – wohlgeraten statt mißraten – den neu anbrechenden Äon, den zarathustrischen Hazard, zu bestehen vermöchte.

7. Versuchsabbruch

Kaum daß die große Tetralogie zu Ende gebracht ist, als Nietzsche sich an die Revision seiner metaphysischen und erkenntnistheoretischen Ansichten macht. Er müsse durch eine ganze Reihe von Disziplinen hindurch, schreibt er am 7. April 1884 an Overbeck. Die nächsten fünf Jahre wolle er zur Ausarbeitung seiner Philosophie verwenden, für die mit dem »Zarathustra« die Vorhalle bereits gebaut sei. Obwohl scheinbar feststeht, was der tiefste Gedanke ist (die Ewige Wiederkehr), was das letzte Faktum, zu dem hinunter zu gelangen ist (der Wille zur Macht), was das größte Ereignis (der Tod Gottes), so sind dies offenbar für sich noch nicht die verbindlichen Äußerungen der neuen Philoso-

phie. Daher die neuen und steilen Stufen, wofür in der Tat fünf Jahre noch blieben. In dieser Spanne, bis zum Ausbruch des Wahnsinns, veröffentlicht Nietzsche noch vier selbständige Bücher (I): »Jenseits von Gut und Böse«, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (1886), Zur »Genealogie der Moral«, Eine Streitschrift (1887), »Der Fall Wagner«, Ein Musikanten-Problem (1888), »Götzen-Dämmerung« oder Wie man mit dem Hammer philosophiert (1889). Dazu (II) erscheinen 1886 Neuauflagen seiner früheren Werke, nunmehr versehen mit gewichtigen selbstinterpretierenden Vorworten und 1887, die »Fröhliche Wissenschaft« ergänzend, ein fünftes Buch, dazu eine Vorrede (auch hier) und im Anhang »Lieder des Prinzen Vogelfrei«. Außerdem entstehen im letzten Halbjahr vor dem Zusammenbruch noch vier kleinere Bücher (III): »Der Antichrist«, Fluch auf das Christentum; »Ecce homo«, Wie man wird, was man ist; »Dionysos-Dithyramben«; »Nietzsche contra Wagner«, Aktenstücke eines Psychologen. (Alle diese Werke sind noch vom Autor zum Druck vorbereitet, dann aber nach dem 3. Januar 1889 von andern herausgegeben worden.) Schließlich (IV) entsteht 1885–88 jener umfangreiche fragmentarische Nachlaß (KSA XII/XIII), welcher, mit der in der Forschung notorischen Problematik des sogenannten Willens zur Macht behaftet, in Wahrheit das Journal eines äußerst intensiv arbeitenden Intellektuellen ist, voller Notizen, Entwürfe, Dispositionen, Pläne, Titel, insgesamt »ein durch die Krankheit abgebrochener Versuch« (M. Montinari, in: KSA XIV 389).

Im Zentrum dieser Denkphase steht – noch immer auf dem Hintergrund scharfsichtiger Gegenwartsanalyse, jetzt allerdings vorwiegend unter dem Titel des Nihilismus vorgebracht – der interpretierende Charakter alles Geschehens. »Das Perspektivische« erweist sich gebieterisch als »die Grundbedingung alles Lebens« (JGB Vr: KSA V 12). Damit erst gewinnt die neuzeitliche Verlorenheit des Menschen in einem nicht zentrierten unendlichen All, wie sie zuerst von Cusanus, Bruno und Pascal angesagt worden war, ihre letzte Schärfe: »Die Welt ist uns«, liest man im hinzugefügten Teil der »Fröhlichen Wissenschaft«, »noch einmal ›unendlich‹ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie unendliche Interpretationen in sich schließt« (FW V 374; KSA III 627).

Mit seiner immer weiter ausgearbeiteten »Theorie eines in allem Geschehn sich abspielenden Macht-Willens« (GM II 12: KSA V 315) destruiert Nietzsche nach und nach das ganze Begriffsgefüge herkömmlicher metaphysisch-ontologischer Fixation von Sein, Wahrheit und Erkennen. Unterm Hammer erweist sich alles als nichts weiter denn »eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen«, die keineswegs irgendwie teleologisch bestimmt

ist. Angesichts der universalen Perspektivität des Interpretierens verbietet sich jetzt die idealistische Annahme des Willens als eines geistigen Vermögens (JGB 19); nicht anders als das selbstbespiegelnde Denken wie überhaupt die autonome Vernunft und ihre transzendentalen Kategorien, endlich das Subjekt, ja sogar die Sprache und ihre Grammatik. Dies alles, sofern man darauf baute, als wäre es ewig und an sich, sind keine Realitäten, sondern Götzen, deren Tage gezählt sind. Nunmehr gilt die Welt als die ewig wiederkehrende Vielheit von Willen zur Macht: unablässiges Interpretationsgeschehen, Entwurf von Perspektiven, ständige Selbstüberwindung.

Angesichts der Vertiefung des Pessimismus ins Dionysische hinein sieht Nietzsche aber, trotz »Niedergang des europäischen Theismus«, den religiösen Instinkt »mächtig im Wachsen« (JGB 53: KSA V 72 f.). In der Kritik an Schopenhauer, führt er aus, seien ihm, jenseits von Gut und Böse, die Augen aufgegangen für das Ideal des »weltbejahendsten Menschen« (JGB 56: KSA V 75). Der »Schrei der Frage ›wozu leiden?‹« (GM III 28: KSA V 411) gehe unter im bacchischen Jubel über der »Ewigen Lust des Schaffens«. Vorbildlich sei »der tiefste Instinkt«, der zur Zukunft und zur Ewigkeit des Lebens, in der griechischen Symbolik der Dionysien »religiös empfunden« (GD X 4: KSA VI 159). Der Mensch, »das noch nicht festgestellte Tier« (JGB 62: KSA V 81), paßt in die dionysisch-heraklitische Werden-Welt; alles entscheidet sich im Blick auf die Zukunft. Insofern der Philosoph nahe daran ist, gestützt auf ein entsprechendes immenses Wissen, »das Wohin? und Wozu? des Menschen« zu bestimmen, muß er »als ein notwendiger Mensch des Morgen und Übermorgen sich jederzeit mit seinem Heute im Widerspruch« befinden (JGB 211 f.: KSA V 145). Damit, daß er, unzeitgemäß, einzustehen hat für die »an sich mögliche höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch« (GM Vr 6: KSA V 253) wird er, bemessen auf das jeweils Geltende, zum Immoralisten. Er muß bekämpfen, was in seinen Augen die »Verkleinerung des Menschen« und somit die »größte Gefahr« darstellt: Ekel am Menschen und unüberwindlichen Nihilismus (GM I 12: KSA V 278).

In Nietzsches philosophischem Bewußtsein stellt sich als »größte aller Aufgaben« (EH V 4: KSA VI 314) die Höherführung der Menschheit, eine ins Kosmische auswachsende *Erziehung des Menschengeschlechts*. Die scheint ihren neuralgischen Punkt darin zu haben, nicht, wie vermeintlich das Christentum mit seinem ›Gott am Kreuz, in Widerspruch zum Leben zu geraten, vielmehr: dem Leben entsprechen und also es mit einem Namen halten, der »dessen Verklärung und ewiges Ja« (AC 18: KSA VI 185) zu sein vermag. Für diese Intention reklamiert Nietzsche sogar Kongruenz mit dem, was ihm als das *proprium Christianum* er-

scheint (AC 39–43). Vom Fluch auf das Christentum, der trotz der früheren Ablehnung alles Fluchens, unter dem Eindruck, das Christentum sei seinerseits ein einziger Fluch auf das Leben, schließlich doch ausgestoßen wird, bleibt freilich jener ausgenommen, der in Nietzsches Augen der erste und einzige Christ war: Jesus Christus selbst mit seiner eigenen *Lebenspraxis* als der unbedingten und keineswegs für ein Privileg ausgegebenen Einheit des Gottmenschlichen. Nietzsche sieht darin den »Ansatz zu einem tatsächlichen, nicht bloß verheißenen Glück auf Erden« (AC 42: KSA VI 215). Dagegen das Christentum, insbesondere mit Paulus, wie Nietzsche empört bekämpft, verlege das Schwergewicht ins Jenseits und also statt ins Leben ins Nichts. So sei zu einer nihilistischen Theorie verkommen, was im Grunde eine immer gültige vorbildliche Praxis darstelle.

8. Beweglichkeit der Argumentation

Wenn Nietzsche auch sicherlich nicht auf einen Nenner zu bringen ist, so wird das kritische Urteil doch verschiedene Ebenen der Argumentation und Darlegung auseinanderhalten. Insbesondere bleibt immer zu unterscheiden zwischen einer kritisch-destruktiven Seite und einer konstruktiven. In der einen Weise, in der Analyse der Gegenwart und des gesamten geistigen Herkommens nach allen seinen Elementen ist und bleibt Nietzsche unbestritten überragend. Es sind wenige nur von einer so durchdringenden und alles erreichenden analytischen Intellektualität.

Was aber die andere Seite betrifft, jenes Synthetisch-Konstruktive, was man eher als den Pluspol aufzufassen geneigt sein mag, da muß einstweilen fraglich bleiben, inwieweit Nietzsche hierin verbindlich sein könne. Heidegger ist wohl am weitesten gegangen in der Interpretation der metaphysisch-konstruktiven Dimension der Philosophie Nietzsches, und er hat dabei grandiose Resultate erzielt. Allerdings hat diese wie alle Grandiosität ihre eigene Problematik. Sie ist nämlich nicht möglich ohne massive Denkanteile Heideggerscher Prägung. Nur wer diese akzeptiert, wird auch jene sinnvoll finden können. (Nichtsdestoweniger bleibt die Frage, ob auf anderem Wege eine Nietzsche-Interpretation von so monumentalem Zuschnitt überhaupt je ins Auge zu fassen sein wird.) Nun scheinen bei Heidegger Nietzsches positive Konstrukte wie Wille zur Macht, Ewige Wiederkehr, Übermensch, (Gerechtigkeit, Nihilismus) zu sehr von der kritisch-analytischen Seite in Nietzsches Werk isoliert und als das eigentlich Denkerische allem sonstigen vorangestellt. Nur so kommt es zu dem Schluß, Nietzsche artikuliere, was alles wesentliche Denken immer schon impliziere: daß es nämlich in den Bahnen der europäischen Metaphysik, einschließlich Nietzsches, notwendigerweise

zu dem Schlusse der restlosen und totalen Sinnlosigkeit habe kommen müssen. In dem, was Heidegger Nietzsches Haupttitel oder auch Grundworte nennt, bringt sich seiner Interpretation zufolge die Metaphysik selbst auf den Begriff. Er heißt: Nihilismus. Und er meint: Nichtbedenken des einzig Denkwürdigen, des Seins selbst. Daß aber diese Seinsvergessenheit offenbar werde als Geschick, das ergebe sich allererst daraus, daß einer als Denker durchdenke, was zuletzt Nietzsche zu denken aufgegeben gewesen sei. Indem Heidegger dazu anleitet, ist er vermeintlich über Nietzsche hinaus.

In Wirklichkeit verhält es sich eher so, daß die Leitworte von Nietzsches konstruktivem Philosophieren als Chiffren zu lesen sind von letztlich aporetischem Charakter. Übergriffe sind es, Lizenzen im Dienste der zu wendenden nihilistischen Not, wozu aber Nietzsche und mit ihm möglicherweise alle Philosophie nicht voll legitimiert und wohl auch nicht hinreichend ausgestattet ist. Muß man noch weitergehen und feststellen, es seien Grenzverletzungen einer Theorie, die im Kern negativer Natur ist, vielleicht sogar von der Art einer negativen Theologie? Und hieße dies, daß Nietzsche in Analyse und Destruktion deswegen so unerbittlich verfahren mußte, weil er alles Konventionell-Geltende wegzuschaffen und als Götzen zu zerstören hatte? Bei solchem Tun freilich müßte einer sich bewußt bleiben, daß das, in dessen Diensten verneint wird, in seiner Positivität ja nicht dingfest zu machen und auch kaum zu benennen ist. Allerdings ist bei Nietzsche alles dynamisch, so daß auch das Modell der negativen Theorie nur von höchst eingeschränkter Bedeutung sein kann.

Besonders auffallend tritt Nietzsches kaum vermittelte analytisch-synthetische Zweiseitigkeit an dem hervor, was, in keineswegs originaler Terminologie, Übermensch heißt. Und auf das damit Vorgezeichnete läuft, zumindest in praktischer Hinsicht, letztlich alles hinaus. Sowohl die Rede vom Willen zur Macht, also von dem perspektivisch interpretierenden, sich immer wieder überwindenden, alles ständig umschaffenden Leben als auch dementsprechend jene vom Sein der Ewigen Wiederkunft als der niemals durch eine absolute Position zum Stehen gebrachten unaufhörlichen Interpretation: sie werden zusammen mit allen theoretischen Anstrengungen, letztlich unternommen, um einer Aufgabe am Menschen selber willen. Im Abschnitt »Von der Menschenklugheit« im zweiten »Zarathustra« kommt der Protagonist auf seines Herzens »doppelten Willen« zu sprechen (KSA IV 183). Der eine Wille bindet sich an den Menschen, so wie er wirklich ist. Dafür bringt Nietzsche überall in seinem Werk in bewundernswert vielfältiger Weise den moralistisch-ateleologischen Wirklichkeitssinn zum Blühen und betreibt eine nie abreißende, alle Register ziehende Polemik gegen die Moral.

»Was den Menschen rechtfertigt«, liest man noch in der »Götzen-Dämmerung« (IX 32: KSA VI 131), »ist seine Realität – sie wird ihn ewig rechtfertigen. Um wie viel mehr wert ist der wirkliche Mensch, verglichen mit irgendeinem bloß gewünschten, erträumten, erstunkenen und erlogenen Menschen? mit irgendeinem idealen Menschen? ... Und nur der ideale Mensch geht dem Philosophen wider den Geschmack.« Man traut seinen Ohren nicht. Gibt es denn nicht den *anderen* Willen, jenen, der hinauf will, hinauf zum Übermenschen? Und der sollte nicht ein idealer Mensch sein? Obwohl ausdrücklich als noch nicht existent erklärt, und obwohl es heißt, der Mensch sei zu überwinden und verdiene, im Zuge einer transhumanen Teleologie unterzugehen – ungeachtet aller dieser Tatsachen ist der Übermensch in Nietzsches Augen offenbar *kein* Ideal. Vielmehr gilt er ihm als das *ens realissimum*, als jener von Goethe vorgezeichnete, »der sich den ganzen Umfang und Reichtum der Natürlichkeit« gönnt (GD IX 49: KSA VI 151), indem er nämlich, den Gedanken der ewigen Wiederkehr denkend, nicht im mindesten mehr verneint. Indem Nietzsche dafürhält, es sei lediglich das Natürliche, ungeschmälert und vollumfänglich, wozu das Übermenschentum selbst sich lizenziere, entfällt für ihn das idealistische Odium. Als ob es die selbstverständlichste Sache wäre, daß der Mensch in seiner geistbestimmten, kulturverhafteten Exzentrik in den geschlossenen Kreis integrierender Natürlichkeit eintrete und, allen Schmerz und alles Leiden für natürlich erkennend, fortan in schierer Affirmativität sich halte.

Ist das nicht überspannt, eine Überforderung des Menschlichen, aus dem das Vermögen zum Nein nicht zu tilgen ist, nichts anderes als die apokalyptische Sprengung der Konturen der *condicio humana*? Sind das am Ende die Auswirkungen einer Überidentifikation, mit dem Göttlichen vielleicht? Die Verwirrungen eines nächtlichen Kampfes mit einer unbekannten Übermacht, von der keiner lassen kann, ehe er nicht von ihr gesegnet wird? Ist die Verwirrung in der Thematisierung des Menschlichen auf diesem Wege entstanden, oder ist es gar der christliche Weg mit seinem paradoxen Evangelium vom Gott-Menschlichen, der hier, unerkannt vielleicht und widerstrebend, noch einmal beschritten wird? – Es war Jaspers (1936, 433), der bereits in Nietzsches Gottlosigkeit »die sich steigernde Unruhe eines sich vielleicht nicht mehr verstehenden Gottsuchens« vermutete. An diesen Gedanken ist anzuknüpfen, daß Nietzsches übergroße und qualvolle Unruhe vielleicht schon aus einem sich nicht mehr verstehenden Selbstsuchen herrührt. Es wäre so das intellektuell-künstlerische Unterfangen seiner stellvertretenden Existenz als der erschütternde unaufhaltsame Vollzug scheiternder Identität zu akzeptieren: ein Ausstrecken zu übermenschlicher Größe als ein verzweifelter, tragisches Ausgreifen wollen nach Identität, die es vielleicht

nicht und für niemand (mehr) geben kann, so daß jedes Verlangen nach persönlicher und kontinuierlicher Erfahrung als unberechtigte, sich nicht verstehenden Theologisierung endgültig abzuschreiben wäre.

9. Das irreduzible Sein

Es sind die antihumanistischen französischen Denker der Differenz, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, denen Nietzsche als der Inaugurator eines radikal sinnreduzierenden, subjekteliminierenden Verfahrens gilt, das sich ohne Ausflüchte im Labyrinthisch-Unheimlichen bewegt und am Unterschiedenen seine ganze Freude hat. Dieser Deutung zufolge hat Nietzsche das anthropologische Philosophieren kantischer Prägung endlich überwunden. Das Wort vom Übermenschen gilt in dieser Lesart als Ankündigung des endgültigen Verschwindens des Menschen, und Ewige Wiederkehr wird aufgefaßt als Besiegelung einer ›Identität‹ der absoluten Zerstreuung, als stärkste Bekräftigung einer neuen Sprache, die sich in der gähnenden Leere des verschwundenen Menschen ausbreitet. Die ständige Selbstüberschreitung des Sprechenden gilt als genaue Entsprechung zur nicht länger mit der Innerlichkeit vermittelbaren Erfahrung des uneinholbaren Außen.

Um die Stichhaltigkeit und das vielleicht Zukunftsweisende solch ›harter‹ Nietzsche-Interpretation offen zu erwägen, bleibt vor allem daran zu erinnern, daß Nietzsches Philosophieren getragen und ganz und gar durchweht ist vom Geist der Musik. »Ohne Musik«, wird ohne Umschweife beteuert, »wäre das Leben ein Irrtum« (GD I 33: KSA VI 64). Um einem nur als Irrtum noch dahinzubringenden Leben entgegenzuwirken, strengt Nietzsche, gleich Schopenhauer zuvor und Bloch danach, eine Philosophie aus dem Geiste der Musik an. Ohnehin steht fest, einer sei »um so mehr Philosoph, je mehr Musiker« (WA 1: KSA VI 14) er ist. Aufgegeben ist in jedem Fall die »Umsetzung des Dionysischen in ein philosophisches Pathos« (EH V 3: KSA VI 312). Gegen alle pessimistische Weltentwertung und -ablehnung gewinnt der also Philosophierende in unumstößlicher Kosmodizee erst sich die Welt. Deren Erhellung als eines, wie Nietzsche mit Friedrich Schlegel sagt, »sich selbst gebärenden Kunstwerks« (KSA XII 119 2 [114]) schließt den Appell an den Menschen ein, singend, tanzend, lachend, in allem schaffend und überdies segnend dem Weltspiel zu entsprechen, um in Freiheit endlich zu kosmischer Geborgenheit hinzufinden. Entsprechend der ästhetischen Grundperzeption des Heraklit meint dies nichts Geringeres als das im *amor fati* sehnsüchtig geliebte Eine-Notwendige, das Leben der Ewigkeit. Mit ihm, dem Einen und Allen, in *intuitio mystica* (KSA XI 232; 26 [308]) übereinzukommen, das ist dem Jünger des Philosophen

Dionysos Mitte und Ziel: eine ›Weisheit‹, die tragisch zu nennen ist, da sie darauf hinausläuft, auf Leben und Tod »die ewige Lust des Werdens selbst zu sein« (EH V 3: KSA VI 312).

So gesehen wäre, wenn schon der Franzosen einer, dann vor allem Georges Bataille der legitime Erbe von Nietzsches authentischem Vermächtnis. Ohne wie Nietzsche die vollständige Verlassenheit erfahren zu haben, bleibt Batailles Einschätzung zufolge nichts als das vergebliche Unterfangen, eine stolze Freiheitslehre auf ein durch Knechtschaft begrenztes Maß von Problemen zu reduzieren. Von Nietzsche zu sprechen sei, ganz wie im Fall des Christentums, sinnvoll nur von innen heraus. Was Nietzsche zusammenfügte, nämlich »intellektuelle Klarheit mit dem Streben nach einer auf der Ebene der größten Intensität behaupteten intimen Erfahrung«, das sei nur im totalen und rückhaltlosen Selbsteinsatz nachzuvollziehen. Die unbeirrbar Weigerung allein gelange dahin, den Aufruhr der Leidenschaften nicht zu leugnen und nicht zu ersticken; und nur so werde erreicht, die *unvermeidliche* Entfesselung, und also die Wahrheit der Menschen, nicht zu verdammen. Daß »unbedenklicher Überschwang« verlangt wird »und nicht gehässige Entsagung«, das gilt Bataille als »eine greifbare« und, trotz Tragik, »glückliche Wahrheit«. Das souveräne Leben sei nämlich nur um den Preis der Lüge und der Unfreiheit auf Normen reduzierbar. Die »reine Luzidität und leuchtende Leidenschaft« sei es, die Nietzsche dazu brachte, »mit Blut« die Absage an Norm und Sekurität niederzuschreiben. Darin aber habe sich »etwas in roher Weise Verwundetes und Aufwühlendes ausgedrückt«. Nichts weniger als »die irreduzible Wahrheit des Seins« selbst (1949, dt. 1980, 46–49).

Folgt man dieser Linie, so kommt man von Batailles »L'Erotisme« (1957) über Michel Leiris' »Le miroir de la tauromachie« (1937) auf Nietzsches Grundschrift über die »Geburt der Tragödie« zurück, einem Buch, worin, einer Genesis gleich, zum erstenmal jene Kräfte evoziert wurden, die ein post-modernes, nachneuzeitliches Zeitalter eröffnen und möglicherweise nachhaltig prägen könnten: Ein authentisches Leben, welches, aller idealer Projektion zum Trotz, das Leid und den Tod nicht fälschlich neutralisiert, sondern daraus den Ansporn zu einem ästhetisch-religiös vertieften Dasein gewinnt und so sich, worauf alles ankommt, die Kommunikation mit dem Lebendigen zu erhalten versteht.

Literatur

Ausgewählte Monographien

- F. Nietzsche*, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München 1980 (KSA)
–, Werke in drei Bänden, hrsg. von K. Schlechta, München 1956 (SA)
- G. Abel*, Nietzsche, Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin 1984
- A. Baeumler*, Nietzsche. Der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931
- H. P. Balmer*, Freiheit statt Teleologie. Ein Grundgedanke von Nietzsche, Freiburg/München 1977
–, Philosophie der menschlichen Dinge. Die europäische Moralistik, Bern/München 1981
- G. Bataille*, Nietzsche (1949), in: Nietzsche, hrsg. von J. Salaquarda, Darmstadt 1980, 45–49
- E. Bertram*, Nietzsche. Versuch einer Mythologie (1918), Bonn 1965
- E. Biser*, »Gott ist tot«. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962
- E. Blondel*, Nietzsche, Le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique, Paris 1986
- G. Colli*, Nach Nietzsche (1978), dt. Frankfurt a. M. 1978
–, Distanz und Pathos. Einleitung zu Nietzsches Werken, Frankfurt a. M. 1982
- A. C. Danto*, Nietzsche as Philosopher, New York 1965
- G. Deleuze*, Nietzsche und die Philosophie (1962), dt. München 1976
- M. Djurić*, Nietzsche und die Metaphysik, Berlin/New York 1985 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, 16)
- J. Figl*, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, Berlin 1982
- E. Fink*, Nietzsches Philosophie, Stuttgart 1960
- J. Granier*, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris 1966
- G.-G. Grau*, Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche, Frankfurt a. M. 1958
- R. H. Grimm*, Nietzsche's Theory of Knowledge, Berlin 1977
- A. Guzzoni* (Hrsg.), Friedrich Nietzsche. 90 Jahre philosophischer Rezeption, Meisenheim a. G. 1979
- E. Heftich*, Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts, Frankfurt a. M. 1962
- M. Heidegger*, Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961

- D. Henke*, Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion, Pfulingen 1981
- R. L. Howey*, Heidegger and Jaspers on Nietzsche, Den Haag 1973
- K. Jaspers*, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1936
- , Nietzsche und das Christentum, Den Haag 1962
- M. Kaempfert*, Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche, Berlin 1971
- W. Kaufmann*, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist (1950), dt. Darmstadt 1982
- F. Kaulbach*, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln/Wien 1980
- P. Köster*, Der sterbliche Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe, Meisenheim a. G. 1972
- J. B. Lotz*, Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zum Thema: Nietzsche und das Christentum, Frankfurt a. M. 1953
- R. Löw*, Nietzsche, Sophist und Erzieher, Weinheim 1984
- K. Löwith*, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Stuttgart 1956
- R. Margreiter*, Ontologie und Gottesbegriff bei Nietzsche, Meisenheim a. G. 1978
- M. Montinari*, Nietzsche lesen, Berlin 1982
- W. Müller-Lauter*, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin 1971
- G. Penzo*, Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità, Bologna 1975
- H. Pfeil*, Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung, Meisenheim a. G. 1975
- H. Röttges*, Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung. Untersuchungen zum Problem einer humanistischen Ethik, Berlin 1972
- K. Schlechta*, Nietzsches großer Mittag, Frankfurt a. M. 1954
- K. Ulmer*, Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes, Bern 1962
- H. G. Ulrich*, Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche. Interpretationen zu Grundproblemen theologischer Ethik, München/Mainz 1975
- P. Valadier*, Nietzsche et la critique du christianisme, Paris 1974
- G. Vattimo*, Ipotesi su Nietzsche, Turin 1967
- K.-H. Volkmann-Schluck*, Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches, Frankfurt a. M. 1968
- B. Welte*, Nietzsches Atheismus und das Christentum, Darmstadt 1964